

# Desde Dentro, Para Trás: Hegel e a Crítica da Representação Religiosa na *Fenomenologia do Espírito*

Luís H. Dreher\*

---

## *Abstract*

This article's main goal is of a descriptive nature. It aims at offering a reading of the meaning (s) and significance of the distinction between "concept" (*Begriff*) and "representation" (*Vorstellung*) for Hegel's thought. Much more modestly, it could help to inspire a philosophy of religion which recognizes the cruciality of Hegel's contributions, even if in a new perspective. The reading follows a direction starting "from within and backwards", on the basis, that is, of a retrospective view of Hegel's work. Although it does not focus on the several texts of the *Lectures on the Philosophy of Religion*, this view attempts to compare the philosopher's mature views with his positions on the issue expressed in Chapter 7.C of the *Phenomenology of Spirit*. Closer to the end of the article, and with the help of some of Paul Ricoeur's thoughts, there is a trend towards relativizing the idea of a radical rupture between "concept" and "representation". While it makes sense on the macrodimensional level of the history of ideas and cultural ideologies, its ultimate philosophical validity is questioned for systematic reasons, which could be possibly formulated starting from the inner dynamics of Hegel's own thought.

---

\* PhD pela *Lutheran School of Theology at Chicago*, EUA; pesquisador do NEPREL e professor da Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

**Key words:** G. W. F. Hegel; *Phenomenology of Spirit*; Religious Representation.

---

### Sinopse

O objetivo principal deste artigo é descritivo. Ele pretende oferecer uma leitura do (s) significado (s) e da importância da distinção entre “conceito” (*Begriff*) e “representação” (*Vorstellung*) para o pensamento de Hegel. Mais modestamente, ele poderia servir de inspiração para uma filosofia da religião que reconheça a crucialidade das contribuições de Hegel, ainda que em nova chave. A leitura é feita “desde dentro, para trás”, ou seja, com base em uma visão retrospectiva da obra de Hegel. Apesar de não privilegiar os vários textos das *Preleções sobre a Filosofia da Religião*, esta leitura coteja a visão madura do filósofo com suas posições sobre a questão expressas no capítulo 7C da *Fenomenologia do Espírito*. Mais para o final do artigo, e com o auxílio de alguns pensamentos de Paul Ricoeur, busca-se relativizar a idéia de ruptura radical entre “conceito” e “representação”. Ao passo que ela faz sentido em nível macrodimensional, de história das idéias e das ideologias culturais, sua validade filosófica última é questionada por razões sistemáticas, passíveis de serem formuladas a partir da dinâmica do próprio pensamento de Hegel.

**Palavras-chave:** G. W. F. Hegel; *Fenomenologia do Espírito*; Representação Religiosa.

---

## 1 - Introdução

O objetivo do presente artigo é contribuir para a elucidação do significado e da importância da distinção fenomenológico-epistemológica proposta por Hegel entre o par de termos “representação” (*Vorstellung*) e “conceito” (*Begriff*). Tal indagação deve, por sua vez, auxiliar na tarefa maior de interpretação do Capítulo 7C da *Fenomenologia do Espírito* enquanto este trata do Cristianismo ou da religião “revelada” ou “manifesta” (*offenbar*).<sup>1</sup>

---

1 Seguindo Peter HODGSON, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, v. 1, p. 116, nota 28, deve-se usar o termo “revelatória” (ou “manifesta”) ao invés de “revelada” a fim de traduzir a caracterização da religião cristã como *offenbar*. Como bem

Em termos gerais, a abordagem irá consistir de (1) uma investigação inicial daquela distinção em algumas das obras mais tardias de Hegel,<sup>2</sup> bem como de (2) uma discussão de seu possível significado para a crítica da representação (religiosa) na *Fenomenologia* de 1807. Como se irá depreender, subjaz a este esforço de análise a convicção de que ocorre uma mudança de ênfase na crítica hegeliana da representação à medida que a obra do filósofo adquire feições mais sistemáticas nas últimas fases de sua vida (†1831).

O pano de fundo de nossa investigação é dado por nosso interesse em determinar as implicações dessa questão, ou conjunto complexo de questões, para uma melhor compreensão da relação entre a filosofia da religião e a religião e seu estudo sistemático, quer ele seja explicitamente teológico ou não. Outrossim, a abordagem será pautada pela convicção — sistematizada pelo grande rival de Hegel em Berlim, Friedrich D. E. Schleiermacher — de que a interpretação sempre pressupõe uma iluminação mútua entre as partes e o todo da obra de um dado autor. É por essa razão que visitamos algumas das obras tardias de Hegel, buscando, simultaneamente, não perder de vista aqueles elementos específicos com que a *Fenomenologia* contribui para clarear a posição mais geral (e provavelmente mais ambígua) de Hegel no tocante a essa questão que acabaria se tornando, em várias frentes, um enorme divisor de águas.<sup>3</sup>

---

acentua Hodgson, este adjetivo lança nossos olhos para além do “caráter positivo e histórico da manifestação divina” veiculado pelo particípio “revelado” (*geoffenbart*). [Referências bibliográficas completas são, nesse caso e nos seguintes, indicadas na **Bibliografia**. As traduções de textos do inglês e do alemão são do autor, exceto quando houver menção em contrário.]

- 2 Especialmente — e quase, mas não só — sua *Introdução à História da Filosofia*. Embora se possa questionar a adequação de alguns desses textos para introduzir a discussão proposta, eles não obstante possuem um perfil didático-pedagógico que de certo modo facilita a compreensão.
- 3 Que nessa questão realmente temos um divisor de águas pode ser observado, o mais tardar, já nas próprias fissuras dentro da escola hegeliana após a morte do filósofo. Para uma abordagem consistente, em nível de história das idéias, dessas fissuras e rupturas, cf. John E. TOEWS, *Hegelianism*.

## 2 - A Relação Entre Conceito e Representação na Obra Tardia de Hegel

Na sua *Introdução à História da Filosofia*, Hegel oferece subsídios para uma determinação da especificidade do saber filosófico em relação a outras espécies afins de “conhecimento”.<sup>4</sup> A especificidade da filosofia é ali constituída mediante uma demarcação de seu saber frente aos saberes do conhecimento ou cultura científica (*wissenschaftliche Bildung*) e da religião.

No tocante ao conhecimento científico, a sua peculiaridade consiste em que seu elemento é a experiência. Contudo, o conhecimento científico tem em comum com a filosofia o “lado do pensar”, pois ele necessariamente busca o “universal da experiência”.<sup>5</sup> Além disso, este pensar é uma “auto-atividade do espírito”,<sup>6</sup> uma atividade *livre* oposta à verdade dada e revelada. No entanto, apesar desta coincidência *formal* entre conhecimento científico e filosófico, o *conteúdo* de ambos é diferenciado. O conhecimento científico tem por objeto e conteúdo somente o que é finito. Exatamente lá onde a ciência presume possuir a plena riqueza de conteúdo — especialmente no âmbito exterior da *natureza* que apenas a reflete e a remete de volta a si mesma —, ela aparece, para Hegel como carente de conteúdo. Portanto, porque o pensar do conhecimento científico é basicamente “autopensar” e o seu conteúdo fica preso à finitude, este pensar fica aquém da cognição especificamente *filosófica*: com efeito, ele permanece sendo apenas o primeiro “abstrato” de um outro pensar que, por sua vez, verdadeiramente se comprova como *razão*.<sup>7</sup>

Com o surgimento da ciência moderna como filosofia experimental teve lugar, para Hegel, uma confusão entre filosofia e

---

4 Cf. Georg W. F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 155ss.

5 ID., *ibid.* p. 158. Este parece ser também o tipo de conhecimento descrito extensamente no subcapítulo da *Fenomenologia* intitulado “Razão Observadora” (cf. HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §§ 240-346).

6 *Ibid.*, p. 166.

7 *Ibid.*, no tocante à caracterização literal de Hegel do conhecimento científico como “abstrato”.

ciência, esta última entendida como um mero meio de conhecimento do mundo ou da finitude.<sup>8</sup> Um claro exemplo disso é, para ele, o fato de que ainda na Inglaterra de sua época as ciências naturais eram chamadas de “filosofia”.<sup>9</sup> Na opinião do próprio filósofo, no entanto, a verdadeira filosofia não tem outro conteúdo ao lado do infinito ou, então, ao lado do *finito enquanto uma determinação do infinito*.<sup>10</sup> Assim, a única característica relevante comum tanto à ciência como à filosofia é fundamentalmente o fato de que ambas conhecem a verdade a partir de sua própria auto-atividade,<sup>11</sup> e não como algo dado de maneira imediata, revelada ou positiva.<sup>12</sup>

---

8 Naturalmente, a “confusão” de que Hegel fala aqui se refere ao uso do nome filosofia. A ciência moderna teve seu impulso inicial com a fusão das tradições dos eruditos e artesãos na Renascença e seu processo de institucionalização teve lugar graças a uma estrita demarcação do *objeto* da empresa científica, o qual deveria ser tão-só o mundo finito e o ser humano enquanto parte deste mundo, ou seja, enquanto corpos físicos. Nos estatutos da *Royal Society* da Inglaterra, que remontam a 1663, lemos, por exemplo, que esta “deve aprimorar-se no conhecimento das coisas naturais e todas as artes que sejam de utilidade (...) sem imiscuir-se na teologia, metafísica, moral, política, gramática, retórica ou lógica”. Cf. Gernot BÖHME et alii, *Experimentelle Philosophie*, p. 7, 139.

9 HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 161.

10 ID., *ibid.*, p. 161-62.

11 Note-se, porém, a distinção de Hegel entre *sua própria* filosofia e o simples “pensamento reflexivo” suscitado pela ciência moderna. Exemplar é seu comentário irônico, no § 78 da “Introdução” à *Fenomenologia*, no sentido de que “(...) mudar uma opinião aceita por autoridade em uma opinião defendida por convicção pessoal não altera necessariamente o conteúdo da opinião, e tampouco substitui o erro pela verdade.” (Cf. HEGEL, *Phenomenology*, p. 50. [= *Phänomenologie des Geistes*, p. 61.]) Ao referir-se a uma passagem similar da *Fenomenologia*, Reinhart MAURER, *Hegel und das Ende der Geschichte*, p. 45, ressalta a novidade da idéia especificamente hegeliana de formação cultural (*Bildung*) enquanto incorporação do passado histórico, o que destoa do componente negativo, meramente subjetivo da concepção (anti-histórica) de formação e cultivo da *Aufklärung*. Este conceito diferenciado de “formação” também explica o matiz mais complexo da postura de Hegel diante da tradição cristã.

12 A noção de “positividade” é notoriamente central já para o jovem Hegel, e expressa principalmente as características da religião enquanto esta se impõe por seu caráter revelado (*geoffenbart*). Quanto a outros usos do conceito de positividade em Hegel, cf. p. ex. Vítor WESTHELLE, *Religion and Representation*, p. 229.

No que diz respeito à religião — e aqui tocamos o tema que especificamente nos interessa —, Hegel conclui que ela tem em comum com a filosofia “o substancial, o conteúdo”; ela se dá como conteúdo “não o terreno, mas (...) o infinito”.<sup>13</sup> Para nosso filósofo, este infinito aparece, aliás, primeiramente no âmbito da religião. Assim, num certo sentido, a filosofia não é precedida pela religião só temporalmente e na ordem da existência; a filosofia também tem na religião a condição de possibilidade de seu surgimento enquanto um discurso cultural específico.<sup>14</sup> Apesar disso, e mesmo que a religião e a filosofia putativamente compartilhem de um conteúdo comum (o infinito), Hegel dá um passo além e assevera que é *somente na filosofia* que a idéia do infinito ou do absoluto alcança a *única forma* que lhe é adequada. Pois, de acordo com Hegel, a religião inevitavelmente “representa” o conteúdo universal, ou seja, ela está enredada em um momento de “objetificação” do qual ela não pode retornar.<sup>15</sup> Ora, isso implica necessariamente que nela o conteúdo absoluto é compreendido, em última análise, como algo *estranho*, de sorte que mesmo a religião em seu ápice (o Cristianismo ou a religião da reconciliação) não possa reconciliar efetivamente o espírito finito e infinito. Em outras palavras, a religião ainda espera para ser libertada, como já se antecipara na linguagem da *Fenomenologia*, daquele “aspecto insuperado” (*uniüberwundene Seite*) que a impede de atingir a forma apropriada (verdadeiramente verdadeira) do conceito.

Na religião, então, o Absoluto ainda é apresentado à mente como um outro “amistoso ou hostil”.<sup>16</sup> E conquanto a própria religião já aponte para a superação desta oposição na meditação,

---

13 Quanto a isso e ao que se segue, cf. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 166-67

14 Cf., p. ex., a seguinte passagem do Prefácio à segunda edição de HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 12: “(...) a religião bem pode existir sem a filosofia, mas a filosofia não pode existir sem a religião; antes, ela abrange a última em si.”

15 Representar é “*vor-stellen*”, ou seja, colocar algo diante de si e lá deixá-lo subsistir como um *outro da consciência*.

16 HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 167.

respectivamente devoção (*Andacht*), e no culto,<sup>17</sup> o que aí de fato fica para o pensamento é uma *carência efetiva* de reconciliação entre finito e infinito, já que a religião não introduz a reconciliação como algo que dimana de *si mesma*.

Assim, na *Introdução à História da Filosofia*, Hegel nos assegura que somente a filosofia encontra-se em condições de operar a reconciliação:

Ao ter por objeto o conteúdo, o absoluto na forma do pensamento, a filosofia tem para si a vantagem de que aquilo que na religião ainda é algo separado e constitui momentos distintos, para ela forma uma unidade.<sup>18</sup>

Uma vez aceita a validade das distinções hegelianas, é-se tentado a compreender a função da filosofia como a de *traduzir* o conteúdo verdadeiro para a única forma que lhe seria adequada. Antecipando o ataque de críticos posteriores, como Kierkegaard, a idéia subjacente ao argumento de Hegel parece ser de que nessa tradução não se empobrecem os originais. Antes, é tão-somente pela tradução<sup>19</sup> que se chega à síntese das oposições e à unidade vivente de uma totalidade — cuja ausência foi tão lamentada por Hegel em seus escritos teológicos da juventude.

O pressuposto óbvio de Hegel é que não se dá *em qualquer filosofia* a possibilidade de exprimir o conteúdo verdadeiro como verdadeiro. A fim de superar e simultaneamente preservar a verdade já presente “em si” na religião cristã, a filosofia precisa ter alcançado um nível adequado de desenvolvimento:

---

17 ID., *ibid.* p. 167-68. A devoção (*Andacht*) já é, em um certo sentido, *pensante*; assim consta a definição de devoção no original: “(...) in dem Ausdruck ‘Andacht’ ist schon das Denken enthalten.”

18 *Ibid.*, p. 186.

19 Encontramos a idéia de “tradução” em HEGEL, *Vorlesungen über die Religionsphilosophie*, v. I/1, p. 195; cf. também ID., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, \* 5, p. 37. Para Karl LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 356, a tradução hegeliana é ambígua: ela significa tanto a justificação positiva da religião cristã quanto sua crítica. Isso teria sido demonstrado, posteriormente, pelas interpretações antagônicas da direita e da esquerda hegelianas.

Para a filosofia trata-se apenas de que a forma do conceito esteja aperfeiçoada a tal ponto que possa conceber o conteúdo da religião.<sup>20</sup>

Este momento vem a ser, como facilmente se depreende, a própria filosofia de Hegel. Ela é a única a oferecer o conceito (*Begriff*) como o dispositivo capaz de ultrapassar a religião, proporcionando, ao mesmo tempo, algo de melhor — diferentemente, p. ex., da alternativa kantiana, que deixa de contar *toda* a verdade da religião ao reduzi-la à moralidade subjetiva.

Logo, como conclusão, parece justificado afirmar que a intenção de Hegel, ao traçar distinções entre vários tipos de conhecimento na *Introdução à História da Filosofia*, poderia ser delineada nos termos a seguir. Por um lado, Hegel está tentando superar o “autopensar abstrato” ou o modo “meramente formal” do pensar reflexivo que existe “somente em forma subjetiva”.<sup>21</sup> Por outro lado, e como parte da mesma estratégia, ele está tentando propor *filosoficamente* um certo tipo de “unidade original” cuja plena obtenção é inviabilizada pelo modo religioso de representação e definitivamente impossibilitada no interior das antinomias da filosofia do Esclarecimento (*Aufklärung*).<sup>22</sup>

Para enunciar a mesma tese de modo mais breve e afirmativo, o intento de Hegel é encontrar uma *síntese* na qual a unilateralidade *tanto* do pensamento puramente formal *como* do conteúdo religioso aceito “positivamente” venham a desaparecer. Em última análise, quando voltamos nossos olhos para a *Fenomenologia* a partir das obras posteriores, concluímos que o projeto de Hegel para a filosofia está em unir o que foi separado (pensamento/conteúdo, ciência/religião) através da alquimia do conceito (*Begriff*):

Assim, o que na consciência comum se dissolve em dois lados, reúne a filosofia em um, unindo deste modo o domingo e o dia de trabalho da vida — o domingo em que o ser

---

20 HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 191.

21 ID., *ibid.*, p. 191, 221.

22 Pensamos nas antinomias entre experiência e essência, razão e história, público e privado, positivo e natural, etc.



humano dedica sua alma ao eterno e põe-se em união com a divindade (...) e o dia de trabalho em que o ser humano está sobre seus pés, (...) age segundo seus fins.<sup>23</sup>

### 3 - A Especificidade da Distinção entre Conceito e Representação no Capítulo 7C da *Fenomenologia do Espírito*

Segundo John E. Toews, os anos que imediatamente precederam a publicação da *Fenomenologia do Espírito* (1801-1807) foram decisivos para a construção da concepção especificamente hegeliana da “encarnação do Absoluto”, entendida como uma ideologia cultural alternativa àquelas representadas pelo Romantismo — particularmente nas figuras de Friedrich D. E. Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt.<sup>24</sup> Para Toews, neste período Hegel

redefiniu o absoluto como a autoconcreção (*self-embodiment*) dinâmica da Razão, e não como a auto-expressão da vida infinita; ele insistiu em que a *filosofia*, antes que a *religião* ou a *arte*, era o ambiente último no qual o absoluto alcançava completa transparência e pelo qual a reconciliação do sujeito autônomo com a natureza, a sociedade e Deus ora finalmente atingida.<sup>25</sup>

A percepção de Toews sobre o projeto específico de Hegel dentro do contexto maior da história das idéias oferece um excelente pano de fundo para ler as distinções entre conceito e representação no Capítulo 7C da *Fenomenologia do Espírito*. Nessa mesma linha, é importante notar, de antemão, que a *Fenomenologia*

---

23 HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 220-21.

24 TOEWS, *Hegelianism*, p. 49ss, traça uma distinção entre autores que criam na possibilidade de amalgamar a ontologia com a história e gente que, à maneira de Schelling, havia abandonado esta idéia. A proposta de que o Idealismo alemão teria tido, *como um todo*, uma tendência implícita de ver a *história* como uma *justificação de Deus* mediante o agir autônomo do homem, é a tese controversa, mas não por isso menos interessante, de Odo MARQUARD, “Idealismus und Theodizee”, *Philosophisches Jahrbuch*, v. 73, 1965, p. 33-47.

25 TOEWS, *Hegelianism*, p. 51. [Minha ênfase.]

entretém uma confiança bem maior do que a da obra posterior na possibilidade de visualizar a superação da religião pela filosofia enquanto uma nova ideologia da realidade histórica e de suas mudanças.<sup>26</sup>

Mas vejamos como a distinção entre conceito e representação se desdobra no Capítulo 7C. Nesse exame, duas chaves básicas de leitura servirão de guia. A primeira é que a distinção entre conceito e representação desempenha um papel crucial não só na transição da “Religião Revelada” para o “Saber Absoluto”, mas que ela é importante para o Capítulo 7 como um todo.<sup>27</sup> A segunda é que, à diferença de afirmações posteriores de Hegel sobre a relação entre conceito/filosofia e representação/religião, o Capítulo 7C da *Fenomenologia* concebe esta relação bem mais em termos de uma *transição* (a religião dando lugar à filosofia) do que em termos de um *paralelismo* (a religião coexistindo lado a lado com a filosofia).<sup>28</sup>

26 Ou seja, as obras a partir das quais ganhamos nossa perspectiva introdutória sobre a diferenciação hegeliana entre o conceito e a representação. Não se pode deixar de observar, p. ex., a insistência mais pronunciada de Hegel nas *Preleções sobre a Filosofia da Religião* no tocante ao ponto de que o conteúdo da religião e da filosofia *são um e o mesmo*. Nessa obra, Hegel chega ao ponto de dizer que ambas são “culto a Deus”, embora cada uma “de acordo com sua maneira peculiar” (cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, v. I/1, p. 29).

27 Nesse ponto compartilhamos da perspectiva de Merold WESTPHAL, *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, 1978, p. 204, onde ele defende a tese de que “a totalidade do Capítulo VII [i.e. sobre a Religião] revolve em torno desta distinção entre *Vorstellung* e *Begriff*”.

28 Esta é uma pressuposição que efetivamente faz sentido quando vista contra o pano de fundo da tese de Toews de que, na época em questão, Hegel reconcebe, *de modo inovativo*, a filosofia como a *única* portadora da ideologia cultural da “encarnação do Absoluto”. Evidência adicional para a ênfase da *Fenomenologia* no momento da transição, antes que no do paralelismo, é apontada pelo comentário revelador de Falk WAGNER, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*, p. 44-73, p. 58-9 (ênfase minha): “De mais a mais, há que deixar claro que em lugar algum da *Fenomenologia* — e o contrário é geralmente o caso em *manuscritos de preleções mais tardias* — Hegel afirma que o conteúdo de religião e filosofia é o mesmo, sendo que somente as formas de sua explicação seriam diferentes. Ao invés disso, Hegel ressalta que o conteúdo da religião é verdadeiro; porém, a forma em que ele é representado como conteúdo religioso não é verdadeira por não ser adequada ao conteúdo.”

Nesse ponto, é importante substanciar nossas pretensões interpretativas com base em uma história mais detalhada do texto de Hegel. Antes de mais nada, causa impacto aqui a experiência de que, no próprio lugar em que Hegel principia a traçar distinções entre o conceito e a representação,<sup>29</sup> ele o faz enfatizando a absoluta inadequação da representação religiosa em conceber a idéia de reconciliação como um *acontecimento presente*. A representação religiosa é intrinsecamente incapaz de atender a necessidade filosófica de obter uma síntese entre o âmbito da verdade ontológica e o estágio atual da história humana — tanto em sua realidade como em suas potencialidades. Em conformidade com isso, o primeiro elemento ressaltado por Hegel, depois de estabelecida a distinção epistemológica entre conceito e representação no § 765, é aquele que ele considera ser o problema ou *defeito básico* da representação:

Há assim nessa união do ser e pensar o defeito de estar a essência espiritual ainda afetada por uma cisão, não reconciliada, em um aquém e além.<sup>30</sup>

O problema da representação não parece estar, pelo menos primordialmente, em suas características *impuras* em sentido epistemológico — i. e. no fato de que, embora alcançando em certa medida a universalidade do pensamento, ela ainda permaneça enredada no nível da imediatez sensível.<sup>31</sup> Antes, a crítica subjacente

---

29 No texto alemão, o par de palavras *Vorstellung* e *Begriff* aparece, na seção 7C, pela primeira vez no que corresponderia ao § 762 da edição [em inglês] de Miller (cf. também a tradução de Paulo Meneses ao português). Na tradução de Miller, o termo *Vorstellung* é traduzido por “forma ideativa” (*ideational form*) [= *Phänomenologie*, p. 497]. Mas a crítica da *Vorstellung* ou do “pensar pictórico” (*picture-thinking*) como tal torna-se explícita somente no § 765, ainda que ela já seja em certa medida implicada pelo § 764.

30 Esta a tradução de Meneses, cf. HEGEL, *Fenomenologia*, § 765, p. 192. [= *Phänomenologie*, p. 498.] Miller propõe, ao invés de “afetado”, a tradução *burdened* ou “onerado”, que veicula melhor a conotação negativa do termo alemão (*behaftet*).

31 ID., *ibid.*, § 764, p. 191-92. [= *Phänomenologie*, p. 498.] Para Hegel, é característico da consciência representativa buscar a expressão do universal *sem poder livrar-se* da forma daquilo que é natural ou histórico —

é de que, no final das contas, a certeza de reconciliação da consciência crente não nos conduz realmente *além* da vacuidade ou carência de reconciliação experimentada pela Consciência Infeliz que se demora na certeza de si mesma.<sup>32</sup>

Se perseguimos este *Leitmotiv* do texto de Hegel, torna-se razoável sustentar que sua crítica epistemológica do *momento de objetificação* inerente ao processo mental da gênese das representações religiosas também revela sua *crítica mais profunda* da incapacidade mais geral, demonstrada tanto pela teologia como pela filosofia de sua época, de mediar entre universalidade e particularidade.<sup>33</sup> A crítica daquela inépcia, em outras palavras, de comunicar que o Absoluto *não pode ser tal* se não for mediado pela história humana, se não deixar de ser quer o “*totaliter aliter*” nas esferas celestiais, quer a inacessível “coisa-em-si” da filosofia reflexiva kantiana. Assim, a verdadeira *crux* da crítica hegeliana daquele “momento de objetificação” presente no processo de gênese das representações jaz na incompetência da consciência em captar

---

ou seja, que aparece em uma sucessão temporal contingente presa a determinadas coordenadas de espaço e tempo. A representação, além disso, é uma forma imediata (no sentido de não suficientemente mediada) de comunicar um conteúdo universal, o que implica que ela é incapaz de demonstrar sua *necessidade* e transcender a contradição. Cf., quanto a isso, HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, v. I/1, p. 117: “Na representação todas as coisas ocupam seu lugar tranqüilamente ao lado das outras: o homem é livre e também dependente; no mundo existe o bem e também o mal.”

- 32 No desenvolvimento da consciência *religiosa*, a Consciência Infeliz é a forma histórico-cultural que precede, imediatamente, a religião revelada ou a religião da reconciliação. Para o filósofo, a Consciência Infeliz é “a consciência da perda de toda *essencialidade nessa certeza* de si”, cf. HEGEL, *Fenomenologia*, § 752, p. 184. [= *Phänomenologie*, p. 490.] Uma ênfase — a meu ver algo exagerada — na incapacidade virtual do Cristianismo tradicional de ultrapassar o estágio da “Consciência Infeliz” aparece, em minha opinião, no estudo de Andrew SHANKS, *Hegel's Political Theology*, p. ex. na p. 84.
- 33 Jean HYPOLITE, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 48-9, divisa a especificidade da contribuição de Hegel no esforço de mediar entre universalidade e particularidade: “Hegel recusa-se a optar entre um existencialismo (como o de Kierkegaard) que, segundo ele, seria abstrato (...) e um universalismo que excluiria a experiência real.”

a narrativa da reconciliação<sup>34</sup> como uma história da qual também ela é *autora*. E incompetência em dois sentidos. Primeiro, porque dentro dos limites da representação a comunidade fica incapacitada de interiorizar aquela reconciliação como a verdade última de *sua própria história*<sup>35</sup>. Segundo, porque a comunidade, como sujeito devoto coletivo que produz representações, desconhece que a reconciliação é verdadeira *para si mesma* somente e justamente *em razão de* incluir o lado ou aspecto da *produção autônoma*.<sup>36</sup>

A primeira dessas duas deficiências ou obstáculos para a obtenção da reconciliação completa ainda *no elemento da representação* apresenta-se particularmente à medida que a última concebe a primeira como “algo” que “aconteceu” em um passado remoto em relação ao qual a consciência se torna mais e mais alienada.<sup>37</sup> A reconciliação primeiramente experimentada de maneira sensível e imediata, e sobre a qual o Espírito em seguida

- 
- 34 Ou seja, o evento de Jesus Cristo, ou a narrativa em que a verdade da reconciliação entre Deus e o homem aparece para a comunidade como “a coisa da percepção” em um “homem singular” ou “individual” (cf. HEGEL, *Fenomenologia*, §§ 762-63, 190-91; *Phenomenology*, p. 462. [=Phänomenologie, p. 497.]
- 35 Nas palavras de WAGNER, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung ...*, p. 52: “Por conseguinte, a consciência representativa somente compreende a reconciliação como o evento unilateral da humanização de Deus, e não, de igual modo, como a deificação do homem.”
- 36 Já bem no final do Capítulo 7C, Hegel novamente refere esta incapacidade da “consciência devota” (*das andächtige Bewusstsein*) de compreender a reconciliação como uma realidade que necessariamente envolve sua ação. Por isso mesmo ele aponta a necessidade da passagem para o Saber Absoluto do “Si” (*Selbst*) como um saber do conceito: “O agir do Si conserva, pois, essa significação negativa em contraste com a consciência devota; porque de seu lado a extrusão [=externalização] da substância é, para essa consciência, um *Em-Si* que ela igualmente não apreende nem conceitua, ou que não encontra em *seu* agir como tal.” (Cf. HEGEL, *Fenomenologia*, § 787, p. 206 [=Phänomenologie, p. 514.]
- 37 Com efeito, a consciência religiosa, ao alienar-se daquele *acontecimento* reconciliador que agora de fato perdeu-se no passado, também tende a projetar a reconciliação como um “futuro distante”, situando-se num limiar contínuo, em um estado de “satisfação” inautêntica que “fica afetada [Miller= “onerada”] pela oposição de um além.” (Cf. HEGEL, *Fenomenologia*, § 787, p. 206.)

imprimiu seus labores a fim de conceder uma certa universalidade, é agora observada pela consciência religiosa em sua “mera exterioridade e singularidade”, i. e., de uma maneira *meramente* histórica.

Essa deficiência, por sua vez, está ligada à outra, já pronunciada acima, e isso no sentido de que “abstrair e livrar-se da idéia da comunidade” suscita um “empobrecimento do Espírito”.<sup>38</sup> Em última análise, essa carência impede o pleno reconhecimento do Absoluto como *Selbst* ou sujeito espiritual subsistindo *no presente*, i. e. estando *ainda* envolvido no processo de sua mediação histórica. Para enfocar o mesmo ponto de modo algo distinto, o esquecimento da comunidade religiosa quanto à sua *participação produtiva* na vida de Deus ou na realidade da reconciliação faz dela uma presa fácil do primeiro aspecto constitutivo da *via crucis* da consciência. Ou seja: neste processo, a comunidade religiosa jamais chega de fato ao estágio da *autoconsciência*, mas fixa-se na experiência da reconciliação enquanto uma “coisa” ou “outro” objetivo — “algo” positivo e que lhe é simplesmente dado desde fora.<sup>39</sup>

#### 4 - Conclusões

A evidência textual recolhida da *Fenomenologia do Espírito*, somada às leituras de alguns dos intérpretes atuais de nossa temática nesta obra, leva-nos a reconfirmar *anecessidade de uma transição* da religião para a filosofia sempre que permaneçamos no quadro de referências que lhe é peculiar. Já a impressão genérica que se adquire da obra tardia de Hegel tende a implicar, por outro lado, algum tipo de “coexistência pacífica” ou *paralelismo* entre os âmbitos da religião e da filosofia.<sup>40</sup>

38 ID., *ibid.*, § 766, p. 192. [= *Phänomenologie*, p. 499.]

39 WESTPHAL, *History and Truth*, p. 202, capta e traduz bem este ponto ao concluir: “A religião, cuja forma de conhecimento é sempre a *Vorstellung*, é, portanto, sempre consciência, e nunca autoconsciência.”

40 Não se pretende implicar que a intenção de Hegel foi de uma supressão *fatual* da religião enquanto uma modalidade falha de exprimir a realidade do Absoluto, muito embora uma leitura retro-ativa de Hegel a partir dos desenvolvimentos no hegelianismo de esquerda pudesse corroborar esta tese. Parece razoável sustentar, porém, que circunstâncias sócio-históri-

Ou seja, e em resumo: de fato tem-se a impressão de presenciar sucedimentos bem mais “traumáticos” nos últimos dois capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, sucedimentos que não se insinuam com a mesma força nas distinções tardias de Hegel entre os pares terminológicos conceito/representação e religião/filosofia.<sup>41</sup> Em consonância com isso, e com base em nossa leitura sinótica das afirmações de Hegel sobre a questão, concluir-se-ia, provisoriamente, que ocorre igualmente uma *mudança de ênfase* naquilo que é tido como “problemático” na representação religiosa. À medida que passa o tempo, a tendência de Hegel é “setorizar”, e concomitantemente mitigar, sua crítica inicial da representação. Contra o que parece ser seu próprio instinto metodológico, ele se concentra mais e mais numa crítica unilateralmente *epistemológica* da representação, em detrimento de uma crítica de tipo mais *substancial* e mesmo *ideológica* em sentido lato. A inverdade da representação pouco a pouco deixa de ser associada ao fato de

---

cas pós-*Fenomenologia* podem ter tido influência na relativa domesticação do entusiasmo inicial de Hegel quanto ao papel da filosofia na tarefa ineludível de operar um amálgama convincente das esferas ontológica e histórica.

- 41 A opinião de que de fato há algo mais “traumático” na passagem da religião revelada ao saber absoluto é defendida por Donald P. VERENE, *Hegel's Recollection*, p. 112, 114, ainda que, ao final de sua discussão dos Capítulos 7 e 8, ele surpreendentemente *tenda a concluir*, p. ex., que “na *Fenomenologia* o conceito sempre aparece em conexão com a imagem”. Nesse sentido, a *Aufhebung* ou “suprassunção” do pensamento veiculado em imagens (inclusive religiosas?) parece ser, para Verene, *menos* um estágio irreversível e uma posição adquirida *do que* uma operação que ainda deve ser continuamente ousada. Quanto à descontinuidade entre representação e filosofia, cabe dizer que ela vale precipuamente para a filosofia de *Hegel*: também há filosofias que se valem da representação, e não do conceito. Cf., p. ex., a seguinte afirmação de Paul RICOEUR, *The Status of Vorstellung in Hegel's Philosophy of Religion*, p. 82, sobre o Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: “No *Prefácio*, o problema da *Vorstellung* não é apenas mais amplo que o problema do simbolismo religioso, mas inclusive mais amplo que o do simples pensar pictórico (*pictorial thinking*). Mais para o final do *Prefácio*, a fixidez do pensar em representações já é unida à fixidez do pensamento raciocinante.”

que ela afasta o homem de sua história enquanto a *esfera apropriada de manifestação do Absoluto*. Do mesmo modo, a discussão do lado problemático da representação muda de enfoque, tematizando cada vez mais a sua *inadequação de forma*.

Este tipo de diagnóstico confere com a avaliação geral de Toews, já referida acima.<sup>42</sup> Mas, aqui devem começar ressalvas significativas, que qualificam bastante os contornos de nossas conclusões provisórias. Pois à medida que se encerram nossas reflexões sobre o itinerário de Hegel na questão da representação religiosa, é importante registrar explicações concorrentes, que se fixam mais nos elementos sistemáticos e metodológicos do que nos elementos “de fundo”, ou seja, da vigência histórica e da significação ideológica da teoria hegeliana. Pois se é verdade que temos uma guinada conservadora no velho Hegel, anunciada de modo precípua não só, mas também e justamente nas suas *Preleções sobre a Filosofia da Religião* — donde nosso acordo com o diagnóstico amplo de Toews —, também é verdade que o segundo Hegel aprofunda sua reflexão sobre a dinâmica da representação religiosa, tornando-a mais próxima da tendência especulativa do “conceito” do que o autor da *Fenomenologia* gostaria de admitir.

Assinalar que a representação religiosa já é dinâmica e inclui o pensamento, que ela não é, sem mais, ingênua e estática, tem sido o mérito de Paul Ricoeur, leitor de Hegel. Como Toews, Ricoeur anota a significativa “convergência” entre religião — respectivamente teologia — e filosofia no velho Hegel.<sup>43</sup> Ricoeur, porém, mitiga sobremaneira o falar de Toews, que, como vimos, diagnosticava por implicação, no nível macrodimensional da história das idéias, uma acomodação e aceitação tardia de Hegel ao papel tradicional da religião enquanto principal formação “ideológico-cultural” legitimadora — uma acomodação que tem seu herdeiro contemporâneo no sociólogo Peter Berger de *O Dossel Sagrado*. Aquele nível macrodimensional perde decisivamente em poder explicativo para Ricoeur. Assim, ele fala antes das diferenças do

42 Cf. nota 26 acima.

43 RICOEUR, The Status of Vorstellung ..., p. 80.



Hegel do Capítulo 7C da *Fenomenologia* para o Hegel das *Preleções* em termos de “impaciência” e “paciência” com a representação religiosa.<sup>44</sup>

Na realidade, depreende-se da leitura de Ricoeur que ele, justamente enquanto intérprete de Hegel, quer com sua reflexão pós-hegeliana ajudar a

(...) reconciliar a impaciência da *Fenomenologia* e a paciência das *Preleções* de Berlim no tocante à incapacidade da representação religiosa de transgredir os limites de seu modo figurativo.<sup>45</sup>

A aposta recai evidentemente sobre a “paciência” do velho sistematizador, que praticamente desfaz com seu poder o que dissemos ser a ruptura quase “traumática” entre o Hegel da *Fenomenologia* e aquele das *Preleções*. A paciência, sugere Ricoeur, tem razões teóricas de ser, que superam a biografia e a situação sócio-política-ideológica do mundo do autor. Assim é que Ricoeur chega a detectar, na própria obra tardia de Hegel, aquilo que o filósofo teria já pressentido como sua contradição performativa. Pois se diante da religião a filosofia vive de elevar a representação ao conceito, soa desconstruído esperar que a filosofia sobreviva depois de terminada sua tarefa de decantar o lamaçal das imagens religiosas, cuja esmagadora maioria já *reivindica ser pensamento*. Sobre a implícita contradição do Hegel da *Fenomenologia* diz Ricoeur que

(...) o desaparecimento cultural do pensamento pictórico tornaria a repetição sem sentido. (...) Hegel tinha de superar sua própria desconfiança diante do pensar pictórico a fim de assegurar o futuro da própria filosofia.<sup>46</sup>

Em termos positivos, para Ricoeur, a estratégia de “superação da desconfiança” do velho Hegel *vis-à-vis* o Hegel da

---

44 ID., *ibid.*, p. 82.

45 *Ibid.*, p. 85. Ricoeur, como já se disse, também encontra nas *Preleções* uma “postura menos antagônica diante do pensar pictórico” (p. 84).

46 *Ibid.*, p. 86.

*Fenomenologia* consistiu em des-cobrir o que já vem grafado segundo o “modo especulativo” no nível interno à representação religiosa.<sup>47</sup> Seria ingênuo explicar este des-cobrimento do especulativo no pictórico apenas como sinal do conservadorismo da velha idade ou a partir das determinações psicossociais da escrita localizada — na universidade prussiana — do autor. É verdade que temos a questão de um deslocamento para uma crítica epistemológica da representação, em detrimento de uma crítica de tipo ideológico, uma crítica da religião *tout court*. Mas dito isso, há que ir mais fundo.

Quão mais fundo? A ponto de perceber que a crítica epistemológica do velho Hegel à representação contém, implícita e simultaneamente, também uma tese sobre a essência da filosofia da religião. Essa tese sobre a essência da filosofia da religião é que ela se alimenta da representação, e que sua natureza consiste em constantemente separar-se desta sem aniquilá-la. A navalha crítica corta dos dois lados. Para usar a linguagem da *Introdução à História da Filosofia*, e que se repete nas *Preleções*, a “forma” adequada ao mesmo “conteúdo” já se insinua antes mesmo do advento do conceito. É este “insinuar-se antes” que torna problemática a diferenciação de gênero, e não só de grau, entre linguagem religiosa-mítica-pictórica e linguagem filosófica-conceitual.<sup>48</sup> Daí a preocupação com a teologia e as doutrinas (p. ex. Trindade), e sua concomitante justificação conceitual, no Hegel das *Preleções* — bem mais presentes aqui do que no Hegel do Capítulo 7C da *Fenomenologia*, preocupado antes com a narrativa evangélica ou o imaginário religioso (cristão) *in statu nascendi*.

Com base nesse diagnóstico, é coerente a conclusão implícita de Ricoeur no sentido de que, em última análise, a mediação filosófica depende da imediatez do simbolismo religioso, da “positividade”

---

47 *Ibid.*, p. 73, 80 et passim.

48 Cf. o tratamento de uma problemática bastante semelhante, com aplicações para a leitura da filosofia da religião de Hegel, em Jacques DERRIDA, *A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico*; cf. também nosso artigo: Luís H. DREHER, *A Teologia como Um Certo Habitar das Projeções*.

histórica do religioso — um tema central dos *Escritos Teológicos da Juventude* de Hegel —, enfim, da revelação.<sup>49</sup> Nesse sentido, a filosofia depende, num certo sentido, até da Encarnação. Como bem nota Ricoeur, “O conhecimento Absoluto é possível porque o Absoluto deu-se a conhecer.”<sup>50</sup>

Embora Ricoeur não utilize o termo a seguir, vinculado a outra tradição filosófica, a filosofia da religião é assim, de modo paradoxal, “parasitária” diante da própria representação religiosa, do discurso religioso em estado nascente. Essa a conclusão a que se chega em termos sistemáticos, quando se investiga a teoria hegeliana da representação religiosa em seu próprio dinamismo, para além do nível macrodimensional da história social, das idéias e ideologias. E não se trata apenas de que a representação religiosa, ao dar já lugar e exigir *theo*-rias, respectivamente teologias,<sup>51</sup> dê vazão à dinâmica especulativa ou “conceitual” desde sempre existente dentro de si mesma. Trata-se também de que a existência do especulativo e do conceitual não é jamais uma existência isolada: ela sobrevive — e, mais precisamente, tem uma “sobrevida” — graças a uma dependência radical de seu hospedeiro. Dentro desse marco interpretativo, o falar acerca do “fim da religião” permanecerá sempre atrelado à definição das condições de possibilidade de um falar do “fim da representação”, fora e dentro da filosofia.

---

49 Cf. RICOEUR, *The Status of Vorstellung* ..., p. 71, 78, 86.

50 ID., *ibid.*, p. 77.

51 Cf. Mark TAYLOR, *The Politics of Theory*, p. 4-5, para a tese de que a idéia de “(...) teo-ria é muitas vezes implicitamente teológica (...)”. Taylor, obviamente, propõe uma abordagem crítica-desconstrutiva da idéia de teoria em todas suas variações, também modernas e seculares, dada a sua radicação em “(...) um campo metafórico de visão e visada inextricavelmente ligado às pressuposições da filosofia e teologia ocidentais”. Não é por acaso que a teoria, junto com o conceito, sempre quis — e precisou — delimitar-se nitidamente da representação e do metafórico, também na religião (como teologia). Com o risco de extrapolar nosso tema, propomos: se a representação, como vimos também em Hegel, proíbe o advento completo de uma presença, já que para a consciência religiosa a “essência espiritual” padece de uma “cisão” e é remetida para um “além” (cf. nota 30 acima), uma crítica possível ao que se convencionou chamar de “metafísica da presença” — também um dos alvos centrais do a/teólogo Taylor — seria mostrar o grau de parasitismo da linguagem conceitual-teórica diante da linguagem pictórica-metafórica (cf. a referência a Derrida na nota 48 acima).

## Bibliografia

- BÖHME, Gernot et alii. *Experimentelle Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- DERRIDA, Jacques. A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico. In: *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 249-313.
- DREHER, Luís H. A Teologia como Um Certo Habitar das Projeções, *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 2, São Leopoldo, nov. 1997, p. 146-53.
- HEGEL, Georg W. F. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1959.
- . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 7. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- . *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.
- . *Phenomenology of Spirit*. Trad. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- . *Fenomenologia do Espírito: Parte II*. Trad. Paulo Meneses e José N. Machado. Petrópolis: Vozes, 1992.
- . *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. V. I/1. Hamburg: Felix Meiner, 1974.
- HODGSON, Peter C. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: Ninian SMART et alii, (eds.) *Nineteenth Century Religious Thought in the West*. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HYPOLITE, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trad. Samuel Cherniak, John Heckman. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

- LÖWTH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. 9. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- MAURER, Reinhart Klemens. *Hegel und das Ende der Geschichte*. 2. Aufl. München: Alber, 1980.
- RICOEUR, Paul. The Status of Vorstellung in Hegel's Philosophy of Religion. In: Leroy S. ROUNER. (Ed.) *Meaning, Truth and God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982, p. 70-88.
- SHANKS, Andrew. *Hegel's Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- TAYLOR, Mark. The Politics of Theory, *Journal of the American Academy of Religion*, v. 59, n. 1, Spring 1991, p. 1-37.
- TOEWS, John Edward. *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- VERENE, Donald Phillip. *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*. Albany: SUNY Press, 1985.
- WAGNER, Falk. Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, v. 18, 197, p. 44-73.
- WESTPHAL, Merold. *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. Sussex: Humanities Press, 1978.

Luis H. Dreher  
Rua Redentor, 111/201  
Paineiras - Juiz de Fora-MG 36016-070